

ラトナーカラシャーンティ『内遍充論』

梶 山 雄 一

は し が き

昭和34年（1959）に私は「仏教史学」第8巻第4号（pp. 21-40）に「ラトナーカラシャーンティの論理学書」と題する論文を書いた。論文といってもその大半は Haraprasad Shāstri, *Six Buddhist Nyāya Tracts*, pp. 103-114 に含まれる Ratnākaraśānti, *Antarvyāptisamarthanam* の和訳と注とから成っていた。Haraprasad Shāstri の校訂した梵本には誤記・誤植と思われる箇所も多かったので、大谷大学の好意によって北京版チベット訳を、高野山大学の好意によりデルゲ版チベット訳を、手写させていただいて、参照した。

しかし、上記サンスクリット本とチベット訳の拠ったサンスクリット写本とは伝承を異にしたものであったらしく、梵蔵間の異同はかなり激しかった。私は主としてサンスクリット本によって和訳をしたが、その意味が一貫しないときにはチベット訳を取って訳さなければならなかった。その際、両者間の主要な異同は繁を嫌わず注記し、また異同の説明をも加えておいた。

さらに私の仏教論理学の知識にも不十分なものがあつた。例えば、そのころ私は本書に頻出する「反所証拒斥論証」（viparyaye bādhaka-pramāṇam）という語の意味を知らず、帰謬（prasaṅga）の一種と誤解していた。なるほど、反所証拒斥論証は、仮言的破壊論法である帰謬を定言的推理に変化させたものであるから、両者は密接な関係にある。とはいえ、それが誤訳であることに変わりはない。

上記の私の論文は、仏教論理学における革命的な理論であるラトナー・カラン・シャーンティ（11世紀）の内遍充論についての当時唯一の翻訳であったために、学界において注目されたようである。しかし、テキストに問題が多すぎることや、なお若かった私の知識不足を自覚していた私は、内心に忸怩たるものがあり、改訳の機会を待っていた。たまたま数年前に、神子上恵生氏が、ニューヨークの The Institute for Advanced Studies of World Religions において入手された Antaryvāptisamarthana の別個なサンスクリット写本 (LMhj-000, 655-1/1; MBB II-1973-207) を持ち帰り、私に恵与された。

驚喜した私はこの写本とシャーストリー刊本を比較するとともに、ナルタン・北京・デルゲ・チョネのチベット四訳を取り揃えて再訳にとりかかった。まずサンスクリット二本によって校訂本を作成したが、この二本は同系統のもので、異動は多いとはいえないが、新写本はしばしば重要な読みを示し、またシャーストリーの誤記・誤読を訂正するのに大いに役だった。私はチベット四訳によってチベット語テキストをも作成した。ただ、こうしてできたサンスクリット本とチベット本との間の相違は依然として大きく、しばしば調整できず、それが一貫した翻訳を困難にした。

同名の著作で主旨を等しくするとはいえ、系統と伝承を異にする二本を合糅することは学術的に正しいことではない。しかし同時に、一貫した意味をもたせるためには、ある程度テキストを訂正しなくてはならない。私は原則的にサンスクリット本に拠つて和訳を行い、同本がどうしても読めないときや、チベット訳が明らかにより良い意味を与えているときには、あえて後者をとることにした。もちろん、その逆の場合もある。私のサンスクリット校訂本にはサンスクリット二本の異同だけでなく、チベット訳の主要な異同をも脚注に書き加え、チベット訳校訂本においても同じ処置を行った。

本来は校訂テキストを先に発表し、その後に翻訳を発表するのが正当な順序であるが、校訂されたサンスクリットおよびチベット語のテキストは別な場所に発表の予定があるので、ここには和訳のみを掲げることにする。また紙数の

制約もあるので、テキストの異同を詳しく注記することも省略する。テキスト出版の際にそれはなされるし、また上記の私の前訳の注記もその点に関してはなお十分に有用であるので、それを参照されたい。なお、本和訳中の分節は私が仮に付けたものである。さらに、1985年に Prof. Dr. Alex Wayman が *Journal of the Asiatic Society*, Vol. XXII, No. 2 に Ratnākaraśānti's Antaryvāptisamarthana と題する英訳を發表していることを付け加えておく。

以下、『内遍充論』にあらわれる主要な術語を簡単に解説して、この「はしがき」を終えることにしたい。

(1) 推論式の三名辞：形式論理学における小名辞に当るものは仏教論理学では、帰結の主辞 (sādhya-dharmin, 所証の有法), あるいは pakṣa (主題), anumeya (所比) などとよばれる。媒名辞に当るものは理由 (hetu, 因) であるが、その同義語として liṅga (相, 印), sādḥaka (能証), sādḥana-dharma (能証の法) などが用いられる。大名辞に当るものは、帰結の賓辞 (sādhya-dharma, 所証の法) であるが、単に sādḥya といわれることもある。dharma すなわち、法とは性質、属性の意味である。同義語が多すぎることがインド論理学の欠点である。本訳では原語の如何にかかわらず、帰結の主辞、理由、帰結の賓辞の三語を用いた。また、内遍充論の立場が限りなく形式論理学の三段論法に近づくことを考慮して、小名辞、媒名辞、大名辞の三語をも併用している。推理そのものは anumāna (比量), または sādḥana といわれ、推理の言語による陳述、つまり、推論式は sādḥana-prayoga, あるいは単に prayoga という。

(2) 遍充関係：これは vyāpti の訳語である。遍充とは媒名辞と大名辞との必然的關係をいう。この二名辞はその外延が等しくても、あるいは、大名辞の外延が媒名辞のそれより大きくても、両者の間に必然的關係が成り立つ。例えば、“作られたものは無常である”という命題では、‘作られたもの’という媒名辞と、‘無常’という大名辞とは同延であり、“煙あれば火あり”とい

う命題では大名辞の外延は媒名辞の外延よりも大きい。例えば、熱した鉄丸や電気ヒーターの火のように、煙のない火もあるからである。要するに、遍充関係は三段論法の Barbara 式における大前提に相当するわけである。遍充関係についていわれるときには、それを構成する二名辞のうち、媒名辞は所遍 (vyāpya), 大名辞は能遍 (vyāpaka) と呼ばれる。

(3) 主題所属性：これは pakṣa-dharmatva (または anumeyeva sattvam eva. 遍是宗法性) の訳であって、三段論法における小前提に当る。直接の意味は、理由(媒名辞)が推理の主題つまり帰結の主辞(小名辞)の属性でなければならないことをいう。“煙あれば火あり。あの山に煙あり、ゆえにあの山に火あり”という推論式の小前提において、煙がたしかにあの山に立ち昇っている、いいかえれば、煙があての山の属性となっていることが確認されていなければならない。主題所属性は小前提の規則である。

(4) 理由の三条件：Dignāga (陳那。480-540頃) および Dharmakīrti (法称。600-660頃) の仏教論理学では、確実な推理の規則を理由(能証。hetu)の三条件によって考えていた。古来、因の三相 (hetuḥ trairūpyam) といわれたものがこれである。理由が次の三条件を満たしているときにのみその推理は確実となる。1) 主題所属性 (遍是宗法性)。直前に述べた理由の性質である。2) 肯定的必然性 (同品定有性)。理由が帰結の主辞の同類例、すなわち、帰結の賓辞をもつ点で帰結の主辞と同類な事例にのみ存在すること (sapakṣa eva sattvam)。例えば、上記の推理において‘煙’という理由は、‘あの山’という帰結の主辞と火をもつ点で等しい‘竈’という喩例に存在する。ちょうど竈において煙と火とがあるように、あの山にも煙があるから火もある、という形で推理は成り立つ。3) 否定的必然性 (異品遍無性) ‘煙’、は帰結の主辞と火をもたない点で異質な喩例 (異類例) 例えば‘潮’にあってはならない。これを asapakṣe 'sattvam eva (niścitam) と表す。例えば、前記の推理は、“火なければ煙なし、あの山に煙あり。ゆえにあの山に火あり”と書くこともできる。この場合の大前提が否定的必然性に他ならない。要するに、同類

例とは大名辞の外延に含まれる成員で帰結の主辞以外のものであり、異類例は大名辞の矛盾概念の成員にはかならない。(niścitam「確定している」という語は三条件のすべてにかかる。)

肯定的必然性と否定的必然性、例えば、‘煙あれば火あり’と‘火なければ煙なし’とはじつは同一の命題の換質换位である。Dharmakīrti 以後の仏教論理学者はそれをよく知っていたから、この二条件を併挙する必要はないとした。肯定的必然性は anvaya, 否定的必然性は vyatireka と呼ばれ、それらのいずれか一つで大前提は構成できるとした。理由の3条件は二条件となった。遍充関係(vyāpti)はじつはこの二つの必然性によって確認されるわけである。

(5) 過小不定：さきに(3)主題所属性を解説した際に一ついい残しておいたことがある。理由は帰結の主辞の属性でなくてはならないが、その主辞のみの属性であってはならないという規則である。例えば、“聞かれる性質のものは無常である。音声は聞かれるものである。ゆえに音声は無常である”という推理において、‘聞かれる性質’という理由は音声にのみ属する性質である。いいかえれば、聞かれる性質と音声とは同延である。この推理はじつは、音声は音声であるから無常である、といっているに過ぎない。このような場合を過小不定(asādhāraṇa-anaikāntika)の誤謬という。

すでに気付かれたことと思うが、インド論理学では、小・媒・大の三名辞のほかに、竈とか、湖とかの喩え(同類例、異類例)が用いられる。これは、煙あれば火あり、という肯定的必然性を竈という、帰結の主辞以外の同類例において確認し、同じことではあるが、火なければ煙なし、という否定的必然性を湖という異類例において確認しているのである。しかし、音声の場合には、音声以外に、聞かれるものは無常である、ということを確認する喩えはない。そのためにこの関係はその必然性が確かめられない。

(6) 外遍充論と内遍充論：このように、理由(媒名辞)と帰結の賓辞(大名辞)との必然的關係は帰結の主辞以外の喩例(竈、湖など)において把握されねばならない、とする立場を外遍充論(bahir-vyāpti-vāda)という。しかし、

火や煙という概念の外延を確認すれば、なにも喩例を待つまでもなく、煙あれば火あり、という関係は把握できる。このように遍充関係は喩例を必要としないで確認されると考える立場が内遍充論 (antar-vyāpti-vāda) と呼ばれる。そして、その遍充関係は、帰結の主辞以外の喩例において把握されるのではない、というわけで、帰結の主辞そのもの、すなはち、議論の locus 内部で把握される、と考えられたので、この立場は内遍充論といわれるに至った。

ダルマキールティはディグナーガへの忠誠を守って最後まで喩例を用い、内遍充論者に留まった。しかし、彼の著作 Vādanyāya においてあらゆる事物の瞬間的消滅性 (刹那滅論) を証明したときには、事実上、内遍充の理論を用いている。あるいは、すべての現象の瞬間的消滅性は内遍充論によらなければ証明できない、というべきであろう。

(6) 瞬間的消滅性論証：いわゆる刹那滅性 (kṣaṇabhaṅga, kṣaṇikatva) の論証には数種類があるが、そのうち最も著名なものは sattva-anumāna (存在性による推理) といわれ、次のような形をもつ。“およそ存在するものは瞬間的に消滅する、たとえば、壺のように。任意の事物は存在する。ゆえに任意の事物は瞬間的に消滅する”。

問題はこの推論式の遍充関係、すなはち、大前提の確実性にある。第一に、われわれは知覚によってあらゆる事物が瞬間ごとに生滅をくり返すことを知ることはできない。第二に、帰結の主辞は、任意の事物であれ、‘このもの’であれ、事実上は‘あらゆるもの’を含意するから、その主辞以外に、存在するものの瞬間的消滅性を例証する喩例は得られない。壺が同類例として提出されてはいても、その壺もじつは任意の事物、内容的には、あらゆる事物、の一部にすぎないから、喩例としての価値はない。また、任意の事物がじつは全存在であるから、この推理の主題所属性 (小前提) は“存在するものは存在する”といっていることになる。それは典型的な過小不定の誤謬である。要するに、この推理は“すべての存在は存在であるから瞬間的に消滅する”といっているだけである。したがって、残されている道はこの遍充関係そのものを他の推理

によって証明することだけである。その推理が反所証拒斥論証といわれる。

(7) 反所証拒斥論証：いま詳論に立ち入らないが、ダルマキールティは‘存在’を定義して、‘効果的作用をなすもの’ (arthakriyākāritva) といった。そしてこの定義はその後の仏教論理学を通じて継承された。これもその証明を省略するが、仏教論理では、存在は瞬間的であるか恒常であるかのいずれかであって、一定期間継続するもの（暫住）という中間者はあり得ない。この二つを前提にするならば、瞬間的存在の矛盾概念である恒常的存在から効果的作用性が排除されることを論証すれば、そこから排除された効果的作用性は必然的に瞬間的存在にのみあることが分かる。ところで、効果的作用は漸次 (krama) に、つまり継時的に行われるか、一時つまり同時 (akrama, yaugapadya) に行われるかのいずれかである。そして恒常なものとは変化しないものの謂であるから、そこには変化を本質とする継時的作用も同時的作用もありえない。そしてそのような作用性、すなわち、存在性は瞬間的に消滅するものにのみあることになる。これで、‘存在するものは瞬間的に消滅する’という、上記の推理の大前提が証明されたことになる。

反所証 (viparyaya) とは、この推理の大前提の賓辞（大名辞）である‘瞬間的に消滅するもの’ (kṣaṇika) の矛盾概念である‘恒常なもの’ (akṣaṇika, nitya) のことである。そこから理由（媒名辞）が退けられて、‘瞬間的に消滅するもの’のなかに落ち着くことの推理であるから、反所証拒斥論証 (viparyaye bādhaka-pramāṇam) といわれる。

この「はしがき」はこれに続くラトナーカラシャーンティの『内遍充論』を読むための必要最小限の予備知識を述べたものに過ぎない。詳しくは以下の諸論文を参照されたい。

御牧克己「刹那滅論証」, 講座・大乘仏教, 9, 『認識論と論理学』, pp. 217-254, 平川彰ほか編, 春秋社, 1984。

梶山雄一『仏教における存在と知識』 pp. 89-150, II, 「インド仏教の論理学」, 紀伊国屋書店, 1983。

梶山雄一「ラトナーカラシャーンティの論理学書」, 『仏教史学』 VIII, 4, pp. 219-

ラトナーカラシャーンティ “内遍充の確立”

(1) ここで存在性 (sattva) とは効果的作用をなすもの (arthakriyākāritva) のことである。それ以外の存在の定義は妥当でないからである。そしてその〔存在性すなわち効果的作用性〕は繼時性と同時性との二つによって (krama-yaugapadyābhyām) 遍充される。これら〔繼時性と同時性との〕二者は相互に排除しあう性質のものであり、それら以外の〔第三の作用の〕仕方は有り得ないからである。

他方、繼時性と同時性との二つは瞬間的に消滅しないもの (akṣaṇikatva) [すなはち恒常なもの] の中には存在しない。[というのは、恒常なものとは] 前後の二時にわたって不動な同一性を保つものであるが、そこには作用者性と非作用者性という矛盾した二つの属性が結合することはあり得ないからである。

そのうち、まず、繼時性は妥当でない。順次に起こっている一つ一つの事物に関しては、前後の二時において〔特定の作用について、一方は〕作用者であり (kartṛtva) [他方は] 非作用者であるということ (akartṛtva) が付きまってしまう [が、そのようなものが恒常であるわけではない] からである。

このようにして、すべての順序 [すなはち、繼時性は恒常なものには] ありえないから、ただ、あらゆる結果を同時に生ずることだけが [恒常なものには] 残される。しかし、その場合には、[結果の生ずるその時点の] 前と後の二時において [恒常なものには] 作用者性と非作用者性とがあるという [矛盾] に陥ってしまうことはなおさら明らかである。しかも、一つの主題 (dharmin) に作用者性と非作用者性との矛盾した [二つの属性] はあり得ない。

ある期間にわたって同一の本性 (eka-svabhāva) を保つものが恒常的なもの (akṣaṇika) であると知られている。そこには繼時性と同時性との二つは存

在し得ない。このようにして、恒常なものにおいては、存在性は、その能遍 (vyāpaka, 高位概念) である「継時性・同時性」が否定されること (vyāpaka-nupalabdhi) によって否定されるから、瞬間的に消滅するものにおいてのみ残される。いいかえれば、「存在性は」瞬間的消滅性によって遍充されるのである。したがって、その「瞬間的消滅性」によって遍充されているその「存在性」は、それがあつた事物にあるならば、その「事物」における瞬間的消滅性を成立させる。

(2) (103, 18) さて、次のことこそが検討されねばならない。「存在性は瞬間的消滅性によって遍充されるという」この遍充関係 (vyāpti) は何処において把握されるべきなのか? [大前提を例証する具体的事例である] 喩例の主辞 (dṛṣṭānta-dharmin) においてなのか、あるいは、帰結の主辞 (sādhya-dharmin・小名辞) においてなのか。

ある人々はいふ。「喩例の主辞においてこそ〔遍充関係は把握される。例えば、“煙あれば火あり、竈におけるごとし。あの山に煙あり。故にあの山に火あり”という推理において、竈という喩例の主辞において火によって遍充された〕煙が把握されるようにである。もしそうでなくて〔遍充関係が帰結の主辞において把握されるならば〕推理 (sādhana) は無用のものとならう。というのは、〔煙と火との〕遍充関係は〔帰結の主辞、すなはち、あの山において、煙と火という〕二つの名辞が設定された直後にすでに成立してしまつてゐるからである。実に、竈において煙と火との遍充関係が確認されている時には、〔竈における〕火の存在は既に承認されているのであるから、さらに火を証明するために煙という理由 (līnga, 媒名辞) をひとは求めはしないのである」と。

(3) (104, 6) これは不適當な所説である。というのは「次のようにいわれるからである」。

喩例において知覚されている二つの属性の遍充関係はそこ〔喩例〕において把握される。しかし、理由 (hetu. 媒名辞) だけが知覚されているときには遍充関係は帰結の主辞 (小名辞・pakṣa=sādhyaadharmin) において理解される。

そしてその〔遍充関係〕は、あらゆる個物を総括する普遍的なもの (sarvopasaṃhāra) であるから、一般者 (sāmānya) に関わる。その〔一般者が〕小名辞のなかに存することは推理によって知られる。

火と煙とが知覚によって知られていて、その二つの間に因果関係が成立しているときには、両者間の遍充関係は証明されているのであるから、〔君のいうように〕知覚によって既に知られている火を〔さらに証明するために〕用いられる推理は無用である。けれども、瞬間的消滅性は、遍充関係が知られる以前に、或る主辞において、他の認識によって証明されているわけではない。われわれはただ〔或る主辞において〕能証たる属性 (sādhana-dharma=hetu・媒名辞)〔すなはち、存在性〕だけを見ていて、反所証拒斥論証 (viparyaye bādhaka-pramāṇam) によって、その〔存在性〕が瞬間的消滅性によって遍充されることを知るのである。だから、どうして推理が無用となろうか。

(4) (104, 16)〔外遍充論者は反論して〕「しかも無用であることに変わりはない。瞬間的消滅性によって遍充された存在性が、かかるものとして小名辞において知られているときには、瞬間的消滅性もまた知られるからである」という。

(5) (104, 18)そうではない。普遍妥当的な遍充関係 (sarvopasaṃhāravati vyāptiḥ) は帰結を証明するための肢分であって〔その全体ではない〕。だか

ら、それは帰結の主辞の個別性にこだわることなく、能証たる属性〔＝媒名辞〕一般に関わるのである。例えば、およそ煙のある所には火がある〔という形で遍充関係は表される〕のであって、決して、竈に煙があるならばそこには火がある〔という形ではない〕。ちょうどそのように、いまの場合にも、およそ存在するものは瞬間的に消滅する、という遍充関係が知られても、能証たる属性〔すなわち、媒名辞である存在性〕の帰結の主辞〔＝小名辞〕への帰属までがそこに含まれているわけではない。まして帰結の賓辞〔＝大名辞である瞬間的消滅性の小名辞への帰属〕がどうして含まれようか。そういうわけで、存在するもの一般としての能証たる属性〔＝媒名辞〕の帰結の主辞への内属性（主題所属性。pakṣa-dharmatva. 遍是宗法性）と〔媒名辞と大名辞との〕遍充関係（vyāpti）とを一つずつ理解したうえで、その両者を前提として、帰結の賓辞〔＝大名辞〕が帰結の主辞〔＝小名辞〕にあることを知るのである。だからどうして推理が無用であろうか。

（6）（105, 7）〔外遍充論者がさらに反論する。〕「もし、そのように遍充関係を理解するさいに、”〔ある特定の〕主辞を考慮することなしに遍充関係は把握されるのだ”と〔内遍充論者〕がいうならば、その場合に見られた存在性の〔瞬間的消滅性との〕遍充関係はいったい何処で理解されたのか？〔内遍充論者が〕”ちょうど竈において見られている火と煙との遍充関係を把握するさいには、〔竈以外の〕喩例の主辞において遍充関係を把握するわけではない”というならば、それは正しくない。というのは、〔君は事実上〕”遍充関係を把握するときには竈の考慮はない”といったのである。〔媒名辞と大名辞との〕遍充関係と〔媒名辞の〕小名辞への内属性〔＝主題所属性〕との二つを別々に理解するとしても、ある媒名辞の主題所属性が認められるその同じ〔媒名辞〕が大名辞（sādhya・所証の賓辞=sādhya-dharma）によって遍充されることが確認されるわけであるから、事実上、〔遍充関係が理解された途端に〕小名辞〔の大名辞との結合〕も理解されてしまうのであって、どうして、推理

が無用でないことになろうか」と。

(7) (105, 15) 主題所属性 (pakṣadharmatva) の理解は帰結 (sādhya) の理解と同じではない、そのさい帰結の賓辞 [=大名辞] は言及されていないからである。また遍充関係の知識がそのまま帰結の証明でもない。〔遍充関係は〕一般者に関わるのみであるから、〔それを構成する〕二つの属性は特定の〔帰結の〕主辞によって限定されていないからである。そうでなければ、遍充は二つの個物の間の関係となってしまうからである。だから、この孤立した対象〔すなわち、帰結の主辞〕が必然的に〔遍充関係と結合されることを〕示そうとして、理由〔媒名辞、ここでは小前提〕の陳述がなされるのである。また、帰結の知識は理由の三性質 (hetos trairūpya- 因の三相) の決定によって生ずる、と〔伝統的に〕いわれている。そうであれば、今の場合にも理由〔すなわち、媒名辞の小名辞への帰属を示す小前提〕は無意義ではない。〔理由〕自体の性質の決定によって帰結の決定を生じさせるからである。実際、理由 (līṅga・媒名辞) には、いかなる場合にも、それ以上になすべきことはないからである。

また、次のようにもいわれる。

〔媒名辞の〕主題所属性 (pakṣadharmatva) が把握され、〔媒名辞と大名辞との〕必然的關係 (sambandha=遍充関係) が思いだされるときに推理が成立する。そう君たちに認められているように、内遍充の立場においてもそのように認められるべきである。¹⁾

実に、外遍充論者たちにとっても、遍充関係が忘れられたときには推理は起らないのである。

(8) (106, 7) 〔外遍充論者の反論：〕「その場合、〔媒名辞の〕主題所

属性 (pakṣadharmatva) が知られた、その同じ〔媒名辞が〕帰結の賓辞〔＝大名辞〕によって遍充されることが思い出されるのであるから、どうしてもすべての推理が無用でないことになるのか。 ”帰結の主辞を考慮することなしに遍充関係を思い出すからである” というならば、帰結の主辞において見られたその〔媒名辞の大名辞との〕遍充関係を思い出しているのに、どうして帰結の主辞〔＝小名辞〕が考慮されないといえるのか？ ”遍充は一般者のみを対象とするから、帰結の主辞はまだ特定 (avaccheda) されていないからだ” というとしても、〔その遍充関係の一項である媒名辞が帰結の主辞〕そのものにおいて見られたのに、なんでその〔主辞〕によって限定されないのか、あるいは、それによって〔媒名辞が〕限定されるとすれば、それは〔他と共通しない〕特殊なもの (asādhāraṇa) であるから、どうして〔普遍的な〕遍充が得られようか？ ”〔その場合、小前提において主辞は賓辞と〕非結合のみの排除 (ayoga-vyavaccheda²⁾) によって限定されるから〔いいかえれば、賓辞の外延は主辞の外延より広いから、賓辞が主辞だけに属するという〕過小不定 (asādhāraṇatā) の誤謬にはならない” というならば、たとえそうであっても、どうしても帰結の主辞が考慮されていないといえようか。〔それは結局〕およそ山に煙があれば、そこには火がある、例えば竈におけるように、〔というのと同じであるから〕。

〔内遍充論者がさらに〕 ”遍充関係は一般者に関わるものであって、特定の主辞の考慮はそこに含まれないから、〔上の非難は当たらない〕” というならば、それはそのとおりである。帰結の主辞との非結合のみの排除 (ayoga-vyavaccheda) の関係にあることは能証たる属性〔＝媒名辞〕の主題所属性 (pakṣadharmatva=遍是宗法性) と呼ばれるもう一つ別な条件であって、これは遍充関係の一部ではない。それを別にしても、一般者を対象とする遍充関係の決定は終わるからである。そうでなければ、どうして喩例の主辞 (dṛṣṭānta-dharmin) において遍充関係を把握することなどが議論されようか。〔それ

が問題になるのは] その時にはなお能証たる属性〔＝媒名辞〕の主題所属性 (pakṣadharmatva) が把握されていないからである。逆に主題所属性が把握されれば、その時ただちに帰結も必然的に証明されてしまうから、あらゆる推理が無用であるという誤りに陥ってしまう。また、理由〔＝媒名辞〕についての知識が後の時になって起こるならば、それは記憶に過ぎず、確実な認識手段 (pramāṇa) とはいえない。そういうわけで、主題所属性は遍充関係の部分ではないから、遍充の把握の中には含まれない。だから、主題所属性と遍充関係とがそれぞれ別々に把握され、思い出された時に必然的に推理の対象〔＝帰結〕の知識が生ずるのである。そうであってこそ推理は有用であると認めねばならない、推理が効果的であるからである」。

(9) (107, 10) そのように、それぞれ別々に把握され、思い出された主題所属性と遍充関係との効力によって推理が起こることが内遍充の立場においてもなぜ許されないのか。そしてもしそれが許されるならば、どうして推理が無用であろうか。というのは、〔媒名辞の〕三条件 (trai-rūpya) の理解の効力によって帰結 (anumeya) の理解があるというときには、その〔帰結〕を生ずる能力 (śakti) をこそ効力 (sāmarthya) というのであるが、三条件の知識のなかに帰結の知識が含まれているわけではないのだから、〔外遍充も内遍充もその点では〕まったく同じである。

(10) (107, 14) 〔外遍充論者の反論：〕「まったく同じというわけにはゆかない。というのは、内遍充の場合には、遍充関係にたいする理解そのものによって主題所属性が理解される。主題所属性が理解されていないときには遍充関係もまた理解されないからである。したがって、内遍充の立場では、遍充関係を〔大前提として〕先に陳述した推論式 (sādhana-vākya) においては、主題所属性の陳述は意味のないものとなる。外遍充論においてはそのようなことはない、遍充関係は〔帰結の主辞〕以外の所で把握されるからである」。

(11) (107, 19) この点についていう。

ある順序にしたがって推論式が陳述されるときには、主題所属性をまず知って、のちに遍充関係が知られる。

もしそうでなければ、どうして君の主張におけるように、それ〔＝遍充関係〕がかの喩例において知られるといえようか。〔例えば火と煙との〕二つを見て知るのだ、というならば、遍充関係より先にどうして当該の二つを見ることができようか。

遍充関係と主題所属性との二つは、ある順序をもって陳述される、それぞれの命題によって指示されるのであって、けっして直接に知られるわけではない。言葉はそれ自体が確実な認識ではないからである。それは、〔ダルマキールテ³⁾イ³⁾が〕

理由〔＝媒名辞〕を示す言葉は、それ自体〔論理的〕能力はないけれども、能力あるものを指示する。

といっているとおりでである。

しかも、指示されたそれら二つのなかでも、まず初めに、存在性という理由において主題所属性を対象とする認識があらわれるはずである。次いでのちに、その認識によって小名辞に内属すると認められた存在性〔という媒名辞〕の〔瞬間的消滅性との〕遍充関係が別個の認識によって把握される。だから〔内遍充の立場で推理が〕どうして無用となろうか。君の〔外遍充論の〕主張においても、まず喩例の主辞〔例えば竈〕において理由〔例えば煙〕を把握し、次には〔それと火との〕遍充関係を認識するという同じ手順がとられる。そうでなければ、喩例の主辞において遍充が把握されるということはないであろう。

〔その場合には〕 喩例の主辞において見られてもいない理由について遍充関係が把握されるという〔不合理な〕 ことになってしまうからである。

(12) (108, 15) 「もしそうであれば、ちょうど〔外遍充の立場において〕 煙と火との〔遍充関係とともに火そのものも喩例の主辞である竈において把握される〕 ように、〔内遍充の立場では、媒名辞たる “存在性” と大名辞たる “瞬間的消滅性” とのあいだの〕 遍充関係を把握する基体 (adhikaraṇa) である主辞 [=小名辞] において、証明さるべき属性 [=大名辞] そのものも把握されてしまうはずである」と〔外遍充論者が〕 いうならば、そうではない。その〔“ある事物” という小名辞〕 において見られた〔“存在性” という〕 媒名辞が〔“瞬間的に消滅しないもの” すなはち “恒常なるもの” という大名辞の矛盾概念である〕 反所証 (vipakṣa. 異品) から拒斥されるという認識 [=反所証拒斥論証] が起こるということだけから〔存在性と瞬間的消滅性とのあいだの〕 遍充関係は成立するからである。このようにして、じつに、その遍充関係を把握する以前には “瞬間的に消滅するもの” (kṣaṇika) は何処においても成立しているわけではない。それは証明さるべきもの [=大名辞] であるからである。そしてその〔遍充関係を確認する〕 ためになにか別な推理が随伴することもないからである。かりに次々と推理が起こってくるとしても、無限遡及 (anavasthā) に陥る誤りがあるろう。その遡及がどこかで終わるならば、それまでの努力は無意味となってしまう。〔われわれの立場では〕 反所証拒斥論証だけによって遍充関係が成立するから、いかなる障害もないのである。

けれども、火と煙とについて、それらが知覚されないかぎりには、その二つのあいだの因果関係 (kārya-kāraṇa-bhāva) は決定されない。それ [=因果関係] が成立しているときには、反所証拒斥論証 (viparyaye bādha-kavṛttiḥ) の必要もないわけであるから、煙と火とのあいだの遍充関係の成立はその二項の知覚に依存するといえる。けれども、存在性と瞬間的消滅性とのあいだ〔の遍充関係〕 については事態が異なっている。上記の〔煙と火との場合の〕 仕方

ではその間の遍充関係は決定されないからである。したがって〔外遍充の立場でも〕帰結の主辞そのものにおいて成立している存在性一般が〔非瞬間的消滅性から〕拒斥されるということによって遍充関係の確認があると認められねばならない。

内遍充の立場においてもそれは妥当する。遍充関係と主題所属性というこれら二つは、それぞれの認識によって確定された論証命題によってただ指示されるべきものである。そしてそれらのうちのいずれか一つの命題によって両者が指示されることはない。だから、どうしていずれか一方の命題が無用となろうか。

一つの理由〔たる属性〕について順次に三種の条件〔＝因の三相〕が決定される。〔一つでも〕忘れられたときには推理はありえない。だから、どうしてすべての推理が無用といえようか。

これは要約の詩節 (saṃgraha-śloka) である。

(13) (109, 15) さらに〔要約の詩節がある。〕

反所証の拒斥 (bādhaka=viparyaye bādhaka-pramāṇam) によって帰結の賓辞も証明されるというならば、もう一つの別な理由〔の主題所属性〕を把握する必要はない。反所証の拒斥によってそれが証明されないならば、別個に〔喩例の〕主辞を用いても無駄である。

もし帰結の主辞〔＝小名辞〕に成立している遍充関係だけでも帰結の賓辞の証明を含んでいるのであれば、それはじつに〔思わぬ〕利得があったということではないか。遍充関係を論証する認識だけから帰結も証明されてしまうのだから、〔それ以上に〕”存在性”という理由の拠り処〔＝主題所属性〕を求め

る努力は捨てられるからである。じつに、もう一つ別に理由 (līṅga=hetu) [の主題所属性] を求めることに [われわれが] 執着しているわけではない。

他方、もし遍充関係の論証によって帰結が証明されないならば、それこそ、内遍充において理由 [=主題所属性] が無用でなくなるのである。だからどうして [君は] 理由もなく動揺して多大の苦勞に巻き込まれるのか。

(14) (110, 4) 君は二つのことを証明しなくてはならない。[理由=媒名辞が] 喩例の主辞 [例えば竈] に存在することと、帰結の主辞 [=小名辞] に存在することとである。それは次第の如くに遍充関係と主題所属性とを成立させるためである。ある特定の主辞 [=小名辞] について議論が分かれ [しかも立論者が] それとは別個な (bahir-bhūta) [喩例の] 主辞において遍充関係を把握するならば、そのときこそ [推理は] 無意義 (vaiyarthya) となるのではないか。けれども、事物一般について議論が分かれているときには、理由があらゆる事物に存在することを君も、そして私も証明しなくてはならないのであるから、どの主辞における理由の存在の証明が私にとって無意義となるであろうか。この場合には、どうして外遍充が成り立とうか。議論の基本となっている [あらゆる事物のうちの] いずれか一つにおいて遍充関係が証明されねばならないからである。帰結の賓辞 [=小名辞] はそのかぎり [一般者として] の特徴をもつものであるからである。

「[反所証] 拒斥論証が用いられていれば、それが [帰結の主辞の] なかに含まれている一つの主辞を外のものとしてしまうのだ」というならば、

どうしてそのようなことになろうか。拒斥論証だけを用いて [帰結の主辞] そのものにおいて帰結 [の賓辞=大名辞] を証明するのであるから。

「帰結 [の賓辞がその主辞に存在すること] についての疑惑がなくなれば、帰結の主辞における [証明さるべきものという] 特徴もなくなるから [帰結の主辞が外部のものとなる、と私はいうの] である」と君がいうならば、

それは正しくない。「拒斥論証だけでは帰結は証明されない」と [君が] 主

張するときには、〔帰結の主辞とは〕別個な〔竈などの喩例の〕主辞を把握しても無駄であると〔私はすでに〕いったからであり、〔他方、君は〕拒斥のみによって帰結が証明される、というこの〔われわれの〕主張においては推理が無用になる、と非難した。そういうわけで、拒斥のみによって帰結を証明すること〔の是非に〕についてはまだどこでも疑惑は消えていないのである。その疑惑が消えていないかぎり、〔帰結の主辞が〕外部のものとされることはない。そして帰結の主辞が外部のものになっていないのであるから、そこで〔把握された〕遍充関係は内遍充でこそあれ、いま外遍充を云々することはできない。だからこの〔われわれの〕主張においてどうしても外遍充があろうか。

たとえ特定の主辞について議論が分かれ、そしてその〔主辞の〕外部にある〔喩例の〕主辞において遍充関係が把握されているとしても、その場合にも、その別個な〔喩例の〕主辞を採用することが無用であるという誤りは除き難い。けれども、拒斥のみによって帰結が証明されるならば、もう一つの理由〔すなはち主題所属性〕は必要でなくなる。

(15) (111, 7) さらに、

とくに‘存在性’という〔媒名辞〕については外遍充⁴⁾はあり得ない。〔‘ある事物’という〕小名辞の存在性が成立していないかぎり論議は始まらないからである。その〔小名辞〕に在る〔存在性〕について遍充が把握されているときに、どうしても帰結の主辞〔＝小名辞〕において遍充が把握されていないであらうか。

ある主辞において見られる理由について遍充関係が知られるならば、その〔小名辞〕においてその〔媒名辞の〕遍充が把握されたと言われるのである。しかもいま帰結の主辞において存在性が見られている。そうでなければ、異論が生ずることはあり得ないからである。だからどうしても内遍充でないことがあろうか。

(16) (111, 15) 「そうはいっても、推理が無用となることを避けるために、〔帰結の主辞の〕外でのみわれわれは〔遍充関係を〕把握するのである」というならば、いったい、いま、君の希望にしたがって〔いずれかの〕主辞に理由を見たり見なかったりするるのであるか。あるいは、君に異なった見解があるならば、〔帰結の主辞の〕外部においてのみ遍充は把握されねばならぬという論証がなさるべきである。

〔かりに帰結の主辞と喩例の主辞との〕両者において遍充関係が把握されるとしても、部分的には外遍充といえるではないか」というならば、何のためにそれ程の部分を努力して守ろうとするのか。

「理由〔＝推理〕が無用となつてはいけないからである」というならば、

もし拒斥論証の起こることのみによって、遍充関係を把握する基体である主辞そのものにおいて帰結〔の賓辞〕が証明されてしまうから、内遍充においては推理が無用であるというならば、それは外遍充においてもまったく同じである。だから外遍充を、とくに存在性が理由であるときに、把握するということはただ〔君の〕悪い習慣に他ならない。かならず喩例に依存する推論式というものは、ただ無知な人々を満足させるためにだけあるのである。彼らの利益のために師〔ダルマキールティ〕は ”およそ存在するものは瞬間的に消滅する、たとえば壺のように” と〔大前提に対する〕喩例を用いたのである。けれども、知恵の鋭い人々はこのように喩例を必要とはしない。

そういうわけで喩例に執着した者たちのために〔師は〕喩例を説いた。それを必要としない者には無益であるから、内遍充は知者の為にある。

これも中間の詩節⁵⁾である。

(17) (112, 13) 〔外遍充論者の反論〕「それならばこの場合、(1)理由が帰

結の主辞にかならず存在し、(2)〔帰結の主辞の〕同類例にのみ存在し、(3)異類例にはけっして存在しないと〔いう三つが〕確定していること、という〔理由の〕三条件をどのように理解すべきなのか？」

証明さるべき賓辞〔＝大名辞〕と結合している主辞が同類例であり、結合していないものが異類例であると認められる。そこに理由が存在するかしないかは任意の主辞において把握されるべきである。

帰結の賓辞と共存するものは一般的にいつてすべて同類例であり、それと共存しないものは異類例である。〔理由が〕その同類例にのみ存在することと異類例には存在しないこととの二つが順序にしたがって肯定的必然性 (anvaya) と否定的必然性 (vyatireka) といわれる。そしてその二つはそれを把握できる任意の主辞において把握されるべきである。

いまの場合、存在性があらゆる、瞬間的に消滅しないもの〔＝恒常なもの〕から排除されることが反所証拒斥論証のおかげで成立するときには、“およそ存在するものは瞬間的に消滅するものである”という肯定的必然性は帰結の主辞〔＝小名辞〕において理解される。その〔小名辞そのものに〕見られる理由について遍充関係を把握するからであり、その他の主辞はあり得ないからである。かりにあるとしても、それを追求する必要はないからである。

(18) (113, 4)〔反論〕「もしそうならば、〔理由が帰結の主辞にのみ所属する場合をダルマキールティは〕どうして過小不定 (asādhāraṇa- anaikāntika) の誤謬であるとしたのか？」

愚鈍なひとは、遍充関係を〔容易に〕把握できないから、彼を顧慮して〔帰結の主辞にのみ属する理由は〕過小な理由という誤謬であるといわれた。〔遍充関係が普遍的に〕あらゆるものを総括するときには、そのような〔誤

りは] ない。

次のことが意味されている。愚かな人々は〔帰結の主辞以外の、喩例という〕他の主辞においてだけ遍充関係を把握することに頼っている。その考え方を顧慮して、〔音声の無常性を証明するために用いられた〕‘聞かれるものであるから’ という〔理由が〕過小不定であるといわれたのである。〔この場合には、音声以外に、聞かれるものであり、かつ無常なるものの〕喩例が得られないからである。〔外遍充論の立場では、帰結の主辞において遍充関係を把握することは許されないし、遍充関係が把握されないかぎり、音声が常住であるか無常であるかという〕両者のいずれかという疑いによって、決定不能であるからである。

あるいは、‘聞かれる性質’ が過小であるということは愚か者の執着にたいして仮説されただけのものである。というのは、〔いまの場合にも〕ある個物としての音声は帰結の主辞として経験されている。それは論議の基体であるからである。もしそうでなければ、帰結の主辞が成り立たない誤謬 (dharmy-asiddhi) に陥るからである。知覚されまた知覚されていない音声という個物に共通している ‘聞かれる性質’ が〔この場合の〕理由であるはずで、それは〔竈と山その他に〕共通な煙〔こそが、‘あの山に、煙があるから、火がある’ という推理の理由であるのと同じ〕ようなものである。したがって、‘聞かれる性質’ という理由 (sādhana=hetu) も〔‘聞かれるものはすべて無常である’ という〕あらゆる場合を総括する遍充関係をもち得るから、‘存在性’ のように、誤りのない理由であるといえる。

この〔あらゆる事物の瞬間的消滅性の論証〕においては〔非瞬間的消滅性には〕継時的・同時的〔作用性〕が認識できないことこそが拒斥論証である。‘聞かれる性質’ というのは聴覚を生ずることである。だから、‘聞かれる性質’ が過小不定であるということは、愚か者を顧慮していわれたことである。過小〔不定の場合は〕あらゆる個物を総括し得ないという理由からである。

〔もし君が〕「帰結の主辞において遍充関係が知られるときに、同時に帰結〔の賓辞〕も知られるから、推理が無意義となるであろう。それが無意義となつてはいけないのだ」というならば、そうならば〔普遍的な〕遍充関係は把握されるはずはない。そしてそれが把握されないかぎり、〔帰結の賓辞とその矛盾概念との〕両者ともが疑われるために不定の誤謬となるであろう。あらゆる個物を総括するものとして〔普遍的な〕遍充関係が把握されるときには、上述の論理によって、推理が無意義となることはないから、'存在性'などの理由は誤りのないものであると知るべきである。それゆえに、〔'聞かれる性質'と'存在性'との〕いずれの場合にも、過小不定は愚かな人々を顧慮して設定されたにすぎない。

そしてこのことは外遍充論者たちにも同じように妥当するのである。もし愚者の考えを顧慮することさえなければ、'聞かれる性質'も、'存在性'のように、誤りのない理由となるであろう。というのは、ある特定の音声について論議が分かれているときには、それ以外の音声が喩例となるであろう。すべての音声について意見が違っているときには、拒斥論証を用いれば、それがその〔帰結の主辞のなかの〕一つを、たとえそれが喩例ではないにしても、喩例の役割を果たさせるのであるから、どうして過小不定となろうか。

「内遍充の確立」おわり。

これはラトナーカラシャーンティ師の作品である。

註

- 1) サンスクリット校訂本では散文であるが、蔵訳では韻文である。b 句最後の *anu-mānam* を *anumā* に直し、*gr̥hite pakṣadharmatve saṃbandhe ca smṛte 'numā /bhavadbhir iṣyate tadvad antarvyāptav apiṣyatām//* と讀めば *Anuṣṭubhu* となる。
- 2) *ayoga-vyavaccheda* については、梶山『仏教における存在と知識』pp.141-144 参照。

- 3) Dharmakīrti, *Pramāṇavārttika*, IV, 17; *Pramānaviniścaya*, III, 5c-d.
- 4) サンスクリット校訂本では pp. 111, 7-8 が詩節のなかに組み入れられていないが、もとより *sattvāhetor...* 以下詩節の第一行である。
- 5) 「中間の詩節」については、御牧克己「*Antarāśloka* について」, 『日本印度学仏教学研究』XXVIII, 2, 1980, pp. 952-959 参照

(文学部教授)